

“孔庙世界”的存在本质

李纪祥

(佛光大学 人文学院,台湾 宜兰 27262)

摘要:基于“孔庙世界”在根源的提问下成为一个学术上可以展开的议题,从孔子“祭如在”出发,通过诠释周濂溪、朱熹、黄干等对于孔庙与乡祠中祭祀先圣先贤的追问,认为对古圣先贤所书写的文本典籍的阅读,与圣贤在精神上“相通”,通过在孔庙、乡祠内对先儒圣贤牌位、画像或塑像的祭祀,用“道统”超越“血缘祭祀”的局限,实现与先圣先贤在“气”的“相感”。“孔庙世界”中的“祭如在”是将先圣先贤模仿为生者进行“致敬”“致孝”,将先圣与后学“共在”于“共在世界”。

关键词:“孔庙世界”;“祭如在”;圣贤典籍;道统;感通;共在

中图分类号:B222.2

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2016)02-0001-12

钱穆与唐君毅均曾为文提问过儒学中的一个重要议题,即:人死了还能“在”否?又:以何种方式而“在”?笔者曾经撰写过一篇论文《理学世界中的“历史”与“存在”》,来回向于唐君毅先生^[1]。对笔者而言,这个议题之所以重要,不仅是一个涉及“儒学文本”之意义的重要课题,抑且也是一个面对“孔庙世界”如何可能的重要课题。

钱穆是在其《灵魂与心》中提出了这个儒家式的问题:人死后将如何“在”^[2]?唐君毅则在其《人生之体验续篇》中,曾提出了这个人生以及儒家的大课题:仰慕先贤究竟有无可能?唐君毅问曰:“人死了”究竟能以何种方式继续“存在”^[3]?钱穆和唐君毅提出的这个议题不仅牵涉到我们“活着”的本身对“故人(古人)”、对“已逝的人/往者”的意义,也更牵涉到“一旦我们不再活着”对“我们活着”有何意义?因此,“历史”的意义就是:“过去”对“现在”的意义何在?以及“现在”以何种态度面对“不再/不在”?

回到孔庙的议题中来,这个形而上的提问,便是“古圣先贤”对“现在的人”意义何在?为什么孔庙

中必须进行对“圣贤”的祭祀,以表达“祭如在”的“今古之能共在”及“今人与古人之能相感”者,其存在的根源何在?

一、“孔庙世界”的存在意义

“孔庙世界”的存在意义,究竟是如“历史世界”般的存在,在我们所熟知的“文本”与“遗物”之历史样式之外,以另类样式——孔庙的样式而存在?还是“孔庙世界”就是一个如“宗教”般的“神圣殿堂”的存在?如果是后者,那么“孔庙世界”存在本质的探讨,就如英国神学家保罗·巴德汉在其著作《不朽还是消亡?》中的探索与提问:“人死后?”“人之必死”既然是确定的,则“死后生命有无?”“死后存在”是“在此世”抑或有一个“来世”俟其来完成此一“不朽”的生命性,甚或是“复活”与“永生”^[4]?巴德汉从“宗教神学”而出发的探问,既有类似于中国古代儒家对于“死生”与“鬼神”、“祖先”的探问,也类似于宋明新儒家以及当代新儒家的探问:“先圣与先贤”的“不朽”是在“此世”还是“后世”,这又回回到

收稿日期:2015-12-01

作者简介:李纪祥(1957-),男,台湾台北人,教授。

民国初年的课题：“儒家是否为宗教？”这个课题在近代以及当代的学者及所谓新儒家中，已经作出了许多立场与观点的表达，特别是康有为、陈汉章等人从“宗教/国教”之立场所提出的“孔教论”，以及熊十力、钱穆、牟宗三、唐君毅等先生自哲学与思想的立场所作的有关于“儒家/儒学”之“宗教性”的近代探索^①。

本文不打算在“儒家”与“宗教”的“是否”问题上打转，换言之，源自于西方语境的“宗教”一词并不构成本文“格义”的中西比较观，无论是以西为宗之同化还是平行比较差异区分的那种“五四”模式的观点与进路。本文只想对“孔庙世界”作出当代的形上提问，使“孔庙世界”在根源的提问下成为一个学术上可以展开并且讨论的形上议题与课题，并且藉此形上议题的成立，去考察与重新思索古人——尤其是朱子对这个问题的思索与响应。我们将会发现，如果从孔子的“祭如在”出发，那么对于这个关键性的“如”字，思考与响应这个形上学提问的方式大致有两种：一种是“相对主义”式的，一种则是“存在论”式的。

这个问题的首先提出，并追求其根源以期能予孔庙与乡祠之祭祀先贤以存在之基者，就笔者所知，当属宋代之朱熹。虽然在孔子自身以及与弟子的问答对话记录中，已有许多关于祭祀祖先以及古代圣王和祭祀鬼神的言论，但是却没有提到有关祭祀“圣贤”的言论。当然这种言论不会在孔子在世之时被讨论，因为孔庙与“孔庙祭祀”必定是在孔子逝后才会出现，并且随着孔子及其儒学成为文化之主轴、后世历代儒者、官方之尊崇下所形成的一种历史现象。然而，无可否认的是，今日孔庙建置及其祀孔或祀孔后诸贤之种种礼乐仪典，仍然与孔子时所面对的“宗庙”及其祭祀之礼制有关，因此，孔子所谈论的许多看法，仍然有其意义。毕竟，“孔庙与祭祀”是自“宗庙与祭祀”转化而来，从“血缘祭祀”到“非血缘祭祀”，此即以孔子与圣贤为轴心的历史文化所产生出的儒学文本与蕴含在孔庙中的儒学之圣贤存在观，其中便有许多新的儒学课题必须面对，很显然这个面对就是宋代新儒家要对孔子所言“祭如在”进行的重读与重诠。《国语》中《鲁语》云：“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，……非是族也，不在祀典。”^②

这乃是以血缘为基础的“宗庙世界”之祭祀，其祀典只能是同族者，敬宗法祖收族皆在于此。因此，当以孔子所代表的圣贤文化传统自“宗庙世界”转

化成了“孔庙世界”时，“孔庙世界”中的“统”乃称之为“道统”之以“道”为“统”，而非以“血缘”为“宗”为“统”时，势必要面对形上追问、质疑存在论的基础何在便是“非我族类”的“先贤—后学”之关系，乃是以“道统”而非以“血统”而成立的“敬”与“可敬”、“祭”与“所祭”的世界，虽然“孝子”行“祭”于“祖先”也是要以“敬”为态度的根本，然而以“道”为“统”毕竟仍是要面对此一质问，质问其存在的基础何在？

虽然在孔子之后，随着鲁国哀公之谏文、汉平帝之封周公后为“褒鲁侯”、孔子后孔均为“褒成侯”、封孔子为“褒成宣尼公”，而渐进于以周公、孔子为国家祀典的先圣与先师，孔庙的祭祀传统逐渐形成，在唐代更正式在各州县皆立庙学，将以祭祀为主的“庙”与以儒学为主的“学”合而为一，成国家级的“庙学合一”之制^③。而其祀典之礼仪、乐舞等仪式，据文献上的考察，实皆自周代宗庙祭祀制度而来，包

① 近代以来对孔子的儒学重新审视，并以西方的“宗教”作为参照而将儒学定位为“孔教”，企图以为当时中国之“国教”，成立“中国孔教会”并发行“孔教会杂志”者，是其中之掌其大者，如章炳麟、陈汉章、张尔田等皆是，其中更著名者，当属康有为。陈汉章所主编的《孔教会杂志》自1913年（孔子纪年2464年）在上海创刊发行，这是在忧患危机意识下对西方作出反应的一种“西化式”的救亡行动。此外，杜维明、秦家懿、任继愈等皆有关于孔子的儒学是否为“儒教”以及具有“宗教性”讨论的专门著作。杜维明的论说与思考，可以见其 *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (New York: State University of New York Press, 1989)，此书已译为中文：《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》（段德智译，武汉：武汉大学出版社，1999年版），杜氏在西方的学术活动与多本论著，明显具有与西方宗教与神学碰撞及对话的意含。秦家懿与孔汉思所合著的 *Christianity and Chinese Religions*，1989年由纽约 Doubleday 出版，德文版则更早于1988年由西德 Piper 出版，中文版《中国宗教与西方神学》（吴华主译，台北：联经出版社，1989年版）则于1989年7月出版；在德国学者孔汉思的《序》里，所给予的标题是《世界第三大宗教：中国宗教》，标题呈现的认知其实便是以“Religion”所格义出来的“儒教”。任继愈则曾主编《儒教问题争论集》（北京：宗教文化出版社，2000年版），所收论文均为1978年以后的学者对任继愈所提出的《论儒教的形成》的论文及环绕“儒教”此一问题的反响与讨论，论辩之文章甚多。我尤其想引述晚清同光年间的王韬在其《弢园文录外编》卷一之开篇《原道》中的一段言论，来表明一种立场，在态度与研究进路上或许本文作者略有向此位晚清学者之衔接之意。王韬云：“儒者本无所谓教，达而在上，穷而在下，需不能出此范围。其名之曰教者，他教之徒从而强名之者也。我国以政统教，盖皇古之帝王皆圣人而在天子之位，贵有常尊，天下习而安之。”（王韬，《弢园文录外编》，上海：上海书店出版社，2002年版）王韬所立之所，系站在“外王”之所来看此问题，与上述诸晚近学人之以“内圣”角度立言思维之位所者，有其异同。但王韬的《原道》转向“外王”模式的视野与思考，正好对应也对反出韩愈那篇划时代的《原道》之区分周、孔；则王韬在面对西法与自身危机感时，何以要继承韩愈的这篇《原道》来作为篇名，则其所谓“道”者，颇值深看。笔者以为儒学之“教”，仅能称之为“儒家”。儒者世界以“家”为本。“家”者，以血缘性为根源之“人伦体”。“儒家”中之不具血缘性之师生聊繁的文化与传受，乃系以此为其传述与习受之主轴。如此，则由儒家而来之儒教，其教与近世所谓宗教者之教，有异焉。

② 韦昭解，汪远孙考异，《国语》，上海：中华书局，1936版，据士礼居黄氏重雕本校刊，《鲁语》，卷4。

③ 此可参见班固《汉书》中《平帝纪》、《王莽传》所载。另，有关汉唐间庙学制的形成及其普遍化的历史，参考高明士《东亚教育圈形成史论》（上海：上海古籍出版社，2003年版）第一章“汉唐间学校教育发展的特质”。

括今日犹有争议的“祭孔”时用的是八佾还是六佾,也都是周代礼制中的祭典舞仪。这反映的是在祀孔已成为国家级祭典时,孔子的身份是否可以平行于国君,近世以来“万世师表”的“师”之位所,是“国”之下,还是必须以中国文化中的“师弟传统”来看待,还是已经超越了“国”与“朝代”,争议的八佾与六佾,仍然是春秋时代的周代宗庙制度的一环,都是在《春秋》褒贬之文中便已经出现的一个争议课题。可见孔庙虽然产生在“孔子死后”,但其内涵却与孔子“生前”所面对的“宗庙”有密切关系。可以这么说,睽诸史实,孔庙中的“祀孔”与“祀先贤”便是以周代“有血缘”的“宗庙”与“祭祖先”为模拟的蓝本。然而,对于“祭孔”与“祭贤”的“非血缘”问题,自春秋以来,从无人问过,也无人去探究过。一直到朱子自己面对了在乡祠与书院中祭祀孔子与先贤的实际行动之后,“祭孔”与“祭贤”何以可能?成了朱子首先提出的一个形上学之问题与议题。

对于朱子追问“祭祀先贤之可能”的议题,自然有其背景。朱子不仅必须继承北宋伊洛之学的“重接孔一孟”,抑且也必须面对南宋时对于北宋相关议题的重新论述,从而面对“周张二程”、面对“孔一孟”之双重面对。这种双重的面对使朱子产生了“道统论”的“系谱”,一方面是以《四书》建构了“孔、曾、思、孟”,一方面则是以《伊洛渊源录》与《近思录》建构了“周一张一二程”的“孟后千年之统”。这两种“统”的建构皆是以“文本”为之。堪注意,“文本”之“统”是以“道”为其内在性,也可以称为是以“内在基因”来认定“道”的“真传”,由是而可以进入建构其“道统”。这种“以道为统”仿佛两汉时期存于史书论述中的“儒林传”,重点在“反汉”而置换了新的内涵而称之为“道学”,是以同为史书的《宋史》便改其传名称呼而称之为《道学传》。仍应注意的是,不论“儒林”还是“道学”,其间的系谱画线关系均为“师弟”关系,不一定要“亲受”,也可以是由与先贤先圣的“文本”之关系来建立关系。

但是,这一套以“文本”为中心的“人与人”——前人、圣贤与后人、学习者的关系建构,在朱子必须要在乡祠中作出“祭祀”之行为时,遭遇到了“宗庙时代”与“祭祖行为”所不曾面对过的课题,此即是朱子现在所祭祀的是“先贤”,而不是有血缘为之基且已经被承认与接受的“祖先与子孙能相感”的文化论述。

朱子的疑问与追问,是“祖先因有血缘之根,故能相感”。“相感”即“古人与今人”能“共在”,“祖

先”能在“子孙”于家庙之祭祀中,如亲临而享牲,因之在感应中,感受到了祖先之在此,并且与我共在此——“祭”的世界中,故曰:“相感”即“共在”,代表着祖先的亲临,“死者”与“活者”的“面对而共在”,“逝者”与“在者”的“相感而共在”,“曾在者”因“正在者”的遥向——子孙的祭祀——而于“现在”的“相感”而能“见在”、“共在”。对朱子而言,能如此的根源在于“血缘之根”,“血缘”是其根,这便是“人伦”之意义,“天地之道,肇端于夫妇”、“一阴一阳”,夫妇、子孙、宗法与宗庙,正是子孙祭祀祖先意义的源头。

然而,对朱子而言,不具“血缘”的“先贤”,能否在乡祠、书院、精舍、孔庙中成立其“仿祖先”之可祭、可拜?这是一个追求形上之基的大问题。如果不能寻找到可支撑起整个“无血缘性”的孔庙、“乡祠”中祭祀先圣先贤的形上之根源,则儒学之有“庙”亦终只能如民间信仰中拜神、拜英雄之“信仰观”、“鬼神观”而已,而不是一个历代儒者从人伦与教化上视为大根与大本的“道统”,也不能在实存性上作为仰视圣人、圣人昭昭临在的“圣贤观”!朱子之问题正是在此。孔庙中祭统的根源课题,就是朱子的问题,也是今日我们应当面对与体悟者,此一问题何以是一形上根源的课题:孔庙、“乡祠”中能祭祀“先圣先贤”的根、源何在?

二、朱子对祭祀先圣先贤的思索与黄干的回应

(一) 文本中的“在”与“不在之在”

朱子与象山、阳明之不同在于其相信“圣人之训”可以经由作为书写的文本在历史中流传下来。因而“古圣先贤”其人的生命虽已不在——由于人皆有死亡的极限,然而,“书写文本”却可以越过此一极限之边界,在圣贤“死亡之后”仍然在历史与后世中流传下来,后世的人“阅读”这些“圣贤典籍”时,仍然可以经由“文字与章句”、甚或是注解,而与文本中的“文义”生发感知与感应,此之谓“精神”上的“相通”。因此,虽然人皆有死而精神可以不死,缘于圣贤的“遗训文本”所具之能够比死更久的“在”,阅读“遗训文本”便是阅读圣贤之“在”。古圣先贤虽已“不在”而犹可曰“在”。因此,朱子必然要为《四书》重新作出“章句”与“集注”的“文义”解说,因为“文义”就是“圣贤之在”;也要为《四书》重新作出传承的历史与时间系列之系谱,此即“孔一

曾一思一孟”。

然而,我们进入孔庙时,存在于庙内世界的,并不是文本,而是模拟的“如在”之“神主牌位”或是“神主像(图像或塑像)”,但我们立于其前,相对之际,不仅有着在纵向时间上已成历史——圣贤已逝——之如何能“在”的形上学与存在论之课题,也有着“没有血缘”的如何能“祭”的如何能“相感”的形上学与存在论的课题。

(二) 孔庙中的“在”与“不在之在”

祖先作为一已逝者,亦即是“不在者”,“祭”是令“不在者”“在”的礼仪,《礼记·祭统》篇有云:“祭者,所以追养继孝也。”^①

显然祭祀祖先的“宗庙之礼”在儒家者流的发挥之下,已经成了内在论述其意义的“两代之间”的一种上下关系,而由下对上——也可以说即是“少对老”、“子对父”、“子孙对祖先”的关系上而强调了“孝”。一种在世关系的“孝”与生者对死者的“孝/祭”。《礼记·祭义》篇云:“文王之祭也,事死者如事生。”^②《礼记·中庸》篇:“宗庙之礼”,“事死如事生,事亡如事存,孝之至也”^③。可见,“祭先贤”乃是由“祭祖先”转来,因为“祭贤”与“祭祖”皆是“祭先”,于是“事死如事生”的态度也就成为两者共同的基调。问题是,“祭祖”乃以血缘作为“相感”之基,没有血缘,仅有师弟相传承与文化的传承自任者,即便是“仁以为己任”,又如何能有“相感”呢?

朱子对于乡祠中立周濂溪(周子)像而行祭祀之礼,实不只一次,而且以程颢、程颐等北宋诸儒从祀与配享,可见朱子此时已然确立周子为“孔孟”千载之后的道统之传。朱子在乡祠中祭祀周子时,多作有记文,如《隆兴府学濂溪先生祠记》《韶州州学濂溪先生祠记》等。其中《韶州州学濂溪先生祠记》记云:

秦汉以来,道不明于天下,而士不知所以为学。……有濂溪先生者作,然后天理明而道学之传复续。……其所以上接洙泗千岁之统,下启河洛百世之传者。……先生熙宁中,尝为广南东路提点刑狱公事,而治于韶。……乾道庚寅,知州事周侯舜元仰止遗烈,慨然永怀,始作祠堂于州学讲堂之东序,而以河南二程先生配焉。后十有三年,教授廖君德明至,视故祠颇已摧剥,而香火之奉亦惰弗供。乃谋增广而作新之。明年,即其故处为屋三楹,像设俨然,列坐有序。月旦望,率诸生拜谒,岁春秋释奠之明日,则以三献之礼礼焉^④。

韶州为周子曾为官处,其后之知州事周舜元先有“祠堂”之建,主祀周子,并以二程配享,其后遂渐颓,13年后廖德明又重建之,遂恢复乡祠以祭周子之礼。在朱子记文中,值得注意的是其“香火之奉”“遂惰弗供”的用词,正是“宗庙”与“家庙”祭祀用词的转喻之语。另外,在这里我们也必须注意,朱子显然不是第一个为北宋诸儒建祠的人,至少在这篇文章中我们可以清楚地知道,不仅韶州早有主祭周子的祠堂,附于州学之中,而且以河南二程兄弟以之配享与从祀,也早就出现。《韶州州学濂溪先生祠记》则记云:

邵阳太守东阳潘侯焘以书来曰:郡学故有濂溪先生周公之祠,盖治平四年,先生以零陵通守来摄郡事,而迁其学,且属其友孔公延之记而刻焉。其后迁易不常。乾道八年,乃还故处而始奉先生之祀于其间。……焘之始至,首稽祀典,窃独惟念先生之学,实得孔孟不传之绪,以授河南二程先生,而道以大明。……更辟堂东一室,特祀先生,以致区区尊严道统之意。今岁中春,释奠于先圣先师,遂命分献而祝以告焉。以吾子之尝讲于其学也,敢谒一词以记之^⑤。

又朱子曾于庐山朝拜周子之书堂时,曾有诗云:“先生寂无言,贱子涕泗旁。神听倪不遗,惠我思无疆。”^⑥

陈荣捷曾将朱子自幼及长的这一类行动,包括对周子的奉祭,以及为母择地而安葬等统称之为“朱子的宗教实践”^⑦。田浩则认为朱子的祭祀先贤是与其“道统观”有关^⑧。

朱子对于“鬼神”的态度有着“两重世界”的倾向,因而他不仅有着陈荣捷所谓的“宗教实践”,对于民间关于鬼神信仰的态度也倾向于“信其有”与宽容。这使得他与湖湘学友张南轩有着明显的分歧,这在他与张南轩的通信中十分明显。田浩的论文《朱熹的鬼神观与道统观》对此作了清楚的分析^⑨。例如朱子对于民间所信有关“死于非命”之“厉鬼”,便以理气论来论证其可能与可信的存在依据:“多有是非命死者,或溺死、或杀死、或暴病卒死,是它气未尽,故凭依如此。又有是乍死后气未消

① 《礼记注疏》,阮元刻本,台北:艺文印书馆影印《十三经注疏》附校勘记本,1989年版,第830页。

② 《礼记注疏》,阮元刻本,台北:艺文印书馆影印《十三经注疏》附校勘记本,1989年版,第806页。

③ 《礼记注疏》,阮元刻本,台北:艺文印书馆影印《十三经注疏》附校勘记本,1989年版,第886、887页。

尽,是它当初稟得气盛,故如此,然终久亦消了。”^[5]

田浩根据 Neskar 的研究,指出朱子和张南轩都想通过“为乡贤及先贤立祠”来扩大与深化“祭师”的传统,并且也企图为建立先贤祠提供合理的基础^[7]。他们建祠之首要的先贤对象,当然就是北宋的周子与程氏兄弟,这与其道统观有关,也与朝廷在孔庙中合法的以国家典礼来祭祀王安石的背景有关。尽管朱子与张南轩在若干“鬼神”与祭祀的礼仪与礼义上有其分歧,如张南轩反对朱子所赞成的“召祖先之灵”之“召灵”祭礼,但朱子能以“祝文”与“告文”来“奠以告,尚其昭格,降庭止,惠我光明”,来请求祖先之灵,并扩大到孔子以及其他的先贤之灵,能够在祭祀中以“神”的姿态降临,而“临在”于“祭者”并且与之相感。如《奉安濂溪先生祠文》记曰:

惟先生道学渊懿,得传于天,上继孔、颜,下启程氏,使当世学者得见圣贤千载之上,如闻其声,如睹其容。……熹钦诵遗编,获启蒙吝,兹焉试郡,又得嗣守条教于百有二十余年之后。是用式严貌象,作庙学宫,并以明道先生程公、伊川先生程公配神从享。惟先生之灵,实临鉴之。谨告^[5]。

在这篇奉安告文中,不仅出现了周子的“先生之灵”与“临鉴之”,并且周子还是一个有意义的“中介”,正是周子能够上继与下启,传承先圣于千载之后,是故朱子也定然可以通过周子的“临在”,而“接上”先圣先贤的“临在”。“如睹”与“如闻”正是通过周子而得到的“圣贤之容”与“圣贤之声”,是故朱子通过周子,也能在“祭如在”的世界与“先圣之灵”得到“感通”。再如《屏弟子员告先圣文》中云:

熹不肖,……所领弟子员有某某者,乃为淫愿之行,……是故告于先圣先师,请正学则,耻以明刑。……唯先圣先师临之在上,熹敢不拜手稽首^[5]。

用的也是“临之在上”的一种“临在”式的用词。因此,朱子不仅是要通过先圣先贤的立祠来确立道统,更是在除了文本与文化上的“道统”之外,他还企图于“孔庙世界”中成立他的“祭祀与道统”之关系,进而,他希望周孔时代以血缘为之基的“圣王设教”,能够在今日是以孔孟为主的“圣人设教”,通过祭祀与教化而普行于民。以血缘为之基只能是宗族与家庭的“祖先”与“宗庙”,而朱子却是想以“道德教化”为其主轴,确立“作之师”的一种以“师一弟”为文化传承的主轴,其根源在“孔子”;孔子之后,则

系以“先贤往圣”所传之“道”为主的“传道系谱”、“宗传系谱”——一种在复古文化意味上乃是“仿”于“宗庙世界”的“道统世界”;并且在与之“联系”的“祭如在”之关系上,确立出“祭祀先贤往圣先师”的“教化性”及其可普及性,一如上古的君主以“血缘”、“人伦”、“祭统”为“设教”精义的核心,朱子也欲以“圣人——以孔子为源”的“道”来作为“设教”精义的核心。除了国家级的孔庙之外,朱子更欲在地方州学郡学皆能有乡祠之设,以祀“先贤”,则不仅“先贤往圣”能仍存于今日之“祭”与“所祭”之中,“圣贤之道”也能传下而行于今,使以“圣贤”为主的“教化”能因祭祀与乡祠的普及而普及于天下。一些西方学者将朱子在许多地方州郡学为周子建祠的动机,解释为建立道统并且对抗朝廷孔庙中的王安石之从祀,确实是一种颇具洞察的卓见,但若将之完全归为朱子与张南轩的首创,而且将朱子关注祭祀先贤与先圣的动机仅止于“外缘性”的考察,忽略他对儒学理想与教化在实践方面的特殊性,则显然是不符实情的看法。

朱子具有“二重世界”的倾向性是徐复观提出的观点,他指出在朱子一生的行为中所出现的许多卜筮、觅墓,以及在《易本义》上许多与程颐《易程传》相异之处,都不偶然(事实上,《朱文公文集》的卷86中,充满着“祈雨文”、“谢雨文”、“祈晴文”、“谢晴文”、《请雨谒北山神文》等此类文章),他为文《程朱异同——平铺地人文世界与贯通地人文世界》^[8],认为朱子实为一“二重世界”者,并与二程之“一重世界”作出了极富意趣的比较。徐复观的这篇论文,使我们注意到在朱子的一生中,其实际行事并非只有纯粹的依“理”而已,还有“气”的世界,而徐先生也藉此来判分出“程朱异同”。徐复观的观点正好与西方汉学界中关于朱子的宗教、信仰、祭祀实践等研究成果相互呼应。这样的研究呈现了朱子的另一个面向,也使得朱子在南宋“伊洛之学”南传复兴意图为程氏之学争正统之外,朱子的独尊与独表周子,并为其广立乡祠之事件,除了哲学意义(如“无极而太极”的《太极图》与《太极图说》之推尊)与文本意义(如《近思录》的卷首)之外,也有着唯有朱子才会赋予关注与联想的祭祀意义。由“伊洛之学”或“濂洛之学”的“道统”关注到“统”的祭祀性问题:祭祀孔孟、祭祀先贤往圣、祭祀“无血缘性”的先人。换言之,朱子由祭祀周子于乡祠之中所开出与面对的问题与课题,亦即就是“孔庙世界”所以能成立的形而上的问题与存在论的课题。“祭祀世

界”与“孔庙世界”如何能够有其存在之根源与其基础,尤其自“宗庙世界”与“祖先—子孙”而来的“孔庙世界”与“师—弟”、“先贤往圣—后学后人”如何能有存在的根源与基础而能行其祭祀,并且在典礼礼仪中有其神圣性而使“圣贤”受到后人景仰,成为历史文化的核心?朱子显然在南宋的洛学系统中,借着乡祠而祭祀、借着乡祠普行“教化”的思考,使朱子成为一个特殊的思考者与行动者。

朱子在祭祀祖先与先贤时,既“召其灵”,如前所述引,冀以望其祖先或先人之“灵”能降而“临在”,则显然朱子祭祀的形态已是一“祭其神”的状态,而此“神”又是一“死者”在其“死亡之后”的“死后”状态,因此朱子的“召灵”实有类于《礼记》等古籍中所记之祭其“神”而祈其“临在”的形态,不论是朱子的“召灵祭神”还是“祭鬼”,“神”与“鬼”都是一种“祭”其“死后”状态的类型,而非“祭”其“生前”状态的类型。这一点正是徐复观之论文《程朱异同——平铺地人文世界与贯通地人文世界》的意义之所在,他提醒我们去关注朱子的“两重世界”之倾向及其“鬼神观”与祭祀祖先、祭祀先圣先贤之理的关系,以及朱子的“祭神”特色系源自其有着“召灵”以求“先人先贤”能“临在”,乃是一种“祭”其“死后”状态的类型。这与朱子编辑与注解《四书》,企图通过“在历史中”的“文本”来呈现的“先圣”与“先贤”之“生前”的进路,显然是不同调性的,分属于两种不同类型的“存在论”。一为“死后”、一为“生前”,一为“祭神”、一为“祭人”;一者是求其“神”能“临在”而与作为后人与子孙的我之“相感”,一者则是求其能通过“历史之中”而得以使“已死者/过往者:祖先、先圣、先贤”能在“文本”中呈现出其“生前”,“文本”在“历史之中”的流传及其与后世“阅读者”的“相遇”即是两者之“相感”。而后者显然是朱子与二程同属的“一重世界”之属性,前者却是“两重世界”!二程尤其是程颐的“一重世界”之属性,徐复观称之为平铺的人文世界。我认为这是指一种“理世界”的理想性,这种理想性尤其在古往今来的一种“往圣今在”的历史世界中绵延、传递,中间的关键便是“能学”的“士”与“能教”的“师”;因此,就“古今”的“历史世界”而言,它是“一重性”的,就“当下”的“世界”而言,它亦复是“一重性”的;此与朱子以“祭神”、“祭祖先”的“临在”,具有天地、上下的“降临”之“两重世界”义显然是不同的。

朱子既然以“祭神”之方式来“祭先人、先贤”之

“死后”,冀其“神灵”能降而临在,则在朱子那里,我人(祭者)所以能与此“已死者/神灵”“相感”与“感通”之“理”,何在?朱子的思索与响应,仍然是“理气论”式的。朱子认为,祖先之灵能够“临在”之“理”,关键便在于两者之“气”的能“感格”与能“感通”。对“往者/死者”而言,其虽死,“气”却未散尽,仍在此天地之中;对“活者/今人”而言,无论是死者之后代子孙,还是不具“血缘性”的后人,就“血缘性”而来的“祖先—子孙”、与“非血缘性”的以“道”为其“文化联系”而来的“先人(圣贤、师)—后学(仰慕者、私淑者、弟子)”,都可以从“气”上而立论其能“相感”之根与源,因为朱子的“气”,乃是一“天地万物一体”的“气”,故具能“相感”之“理”。《朱子语类》中记云:

夫聚散者,气也。若理,则只泊在气上,初不是凝结自为一物,但人分上所合当然者便是理。不可以聚散言也。然人死虽终归于散,然亦未便散尽,故祭祀有感格之理。先祖世次远者,气之有无不可知,然奉祭祀者既是他子孙,必竟只是一气,所以有感通之理^[9]。

又曰:

问:“人之死也,不知魂魄便散否?”曰:“固是散。”又问:“子孙祭祀,却有感格者,如何?”曰:“毕竟子孙是祖先之气。他气虽散,他根却在这里;尽其诚敬,则亦能呼召得他气聚在此。”^[9]

朱门弟子所问,我们可以遥想并且会心,因其所问,正是我们在今日亦想提问的,盖问者所问,正是在问能“感格”与“祭如在”的所以然与存在之理为何也!朱子的答复,显然是以理气论来思考“所以能祭祀”之“理”与“实”。“必竟只是一气”,不仅是指祖先与子孙,亦可言先贤与后人,此所以子孙与后人能祭祀之理,在于其“气”能相“感格”与“感通”。朱子言“感通”之“理”,在于“气”之聚散。故“已死者”仍复可以聚其已散之“气”,其关键在于“生者”是否能在“祭”时与“死者”藉由“感格”而“相通”。故能“感通”实为“祭如在”的根源之所。就“祖先—子孙”而言,能“感通”之本在于其“血缘性”,“必竟只是一气”,故曰“血气”,亦曰“血统”。然而,“非血缘性”的“气”能否有可以“感通”之“理”呢?朱子的答复是,其“气”仍复可以“感通”,以其“气”仍复可以来“聚”也!《朱子语类》中记云:

陈后之问:“祖宗是天地间一个统气,因子孙祭享而聚散?”曰:“子孙这身在此,祖宗之气

便在此。他是有个血脉贯通。所以‘神不歆非类,民不祀非族’,只为这气不相关。如‘天子祭天地、诸侯祭山川、大夫祭五祀’,虽不是我祖宗,然天子者天下之主;诸侯者山川之主;大夫者五祀之主;我主得他,便是他气又总统在我身上。如此便有个相关处。”^[9]

又曰:

问:“上古圣贤所谓气者,只是天地间公共之气;若祖考精神,则毕竟是自家精神否?”曰:“祖考亦只是此公共之气。此身在天地间,便是理与气凝聚底。天子统摄天地,负荷天地间事,与天地相关,此心便与天地相通,不可道他是虚气,与我不相干。如诸侯不当祭天地,与天地不相关,便不能相通。圣贤道在万世,功在万世,今行圣贤之道,传圣贤之心,便是负荷这物事,此气便与他相通。”^[9]

在朱子与弟子的问答当中,朱子话语一转,又提出了一个“公共之气”,并且将“血缘之气”亦统归于此“公共之气”。显然正是企图要为“子孙—祖先”的“家庙”与“宗庙”之外的“圣贤之祭”能否得以成立“感通”,寻求一个“理气论”的存在根源。“圣贤道在万世,功在万世”,故其“祭如在”以及其精神魂魄之“气”可以长存之久,显然是超过了“人伦血缘”的“五世”。问者所问,正是问到了核心:圣贤乃是上古“民不祀非族”的“非血缘性”者,则其可以“常在”之“理”何在?朱子的响应反映出他的思考仍然是企图由“气”来寻求能“祭”并且能“祭如在”的存在之根源。因此,对于圣贤之祭祀的“祭如在”之成立,关键仍复是在于“气”的“感通”。在《朱子语类》中,朱子举了一个非常有意义的特例,由此一特例,更是可以看出朱子欲为“非血缘性”的“祭如在”寻求存在论根基的用心。《朱子语类》中记朱子之言云:

若说有子孙底引得他气来,则不成无子孙底他气便绝了。他血气虽不流传,他那个亦自浩然日生无穷。……不成说有子孙底方有感格之理,便使其无子孙,其气亦未尝亡也^[9]。

朱子自“子孙”之外言之,以“无子孙”者为例,说明其“气”亦未尝散尽,“难不成无子孙他气便绝了”,朱子成立“血气”一词,正是为了“非血气”之“统”的祭祀,可以在“道统”下成立祭祀先圣先贤之可能。

由上所述,我们可以看出朱子所给予“子孙祭祀祖先”与“后人祭祀先贤”之“理”,在于人虽已

死而其“气”仍然散在天地之间,故可以无古今之间隔,而可以有相“感格”之“理”,此是朱子所面对“祭如在”之形上问题时所提供的理气论式思索。此种思索,显然与张载的“太虚为一气”相类,但实不如谓与二程之“万物与我为一体”言说为佳。二程说孔子之“仁”,以孟子“万物与我为一体”为说,谓:体“万物与我一体”处即是“仁”之发端。此义亦正贯“孔孟”为一,此便是朱子所谓“一气感通”之通死生、幽冥、往来之“理”之所以。万物既与我为一体,则先祖、先贤亦皆是与我为一体,不以此身为杆格,不以此生为间断,血缘可以生生,历史文化可以绵延,“血缘在”则成为“人伦在”之根源,“圣贤在”则以此人伦教化为主之历史与文化亦可以常在而长存于后人与后学之“相感”中,成为“圣贤”可以成为“往圣、先贤”在“历史文化世界”中能有“现在”,对“将来者”而言亦有“往者、先人”。所以不仅是“祖先—子孙”能“相感”于“祭”中“如在”,“非血气”的“非血缘性”之“先圣先贤”亦因其“气”能有“相感”之“理”,圣贤之祭祀也就有了意义,“道”的传承即便是在“无子孙”者处也能因其能“相感”而继续流传,并且甚或对于“有子孙”之大儒或先贤而言,他的传道与“相感”便不一定是以“血气”与“血统”的子孙为流传之基,而更有可能的是以“师”的身份而以“弟子”为其“道统”的授受之基。是故朱子之以理气论提出“祭如在”之存在论思考,实则“道统”于二程之以“万物与我一体”来“道统”于孔孟之思考。能“体”此处之发端即是“仁”之发端,“仁心”即是“祭心”即是“孝心”。“仁”之“万物与我一体”是一个存在的根源:此即朱子所称的“公共之气”。子孙以血缘而行祖先之“祭”,《礼记》上称之为“孝的绵延”;非血缘之后人后学行其对“先贤往圣”之“祭”,则是“教的绵延”。在此两种绵延下,历史世界与文化世界乃以“先祖宗”与“先圣贤”而“在”于后世的“子孙”与“后学”之世界中。

朱子对于“祭先圣贤”的“如在”之思考是否已然完全地响应了“孔庙世界”的形而上学之提问,他的理气论是否已然对“祭如在”的可能给予了完善的存在论的解释,尚有待于我们能否对于朱子之说作出近代性的再评价与再理解。然而,至少从徐复观《程朱异同——平铺地人文世界与贯通地人文世界》的文章及陈荣捷在《朱子的宗教实践》论文中所提供的资料,可以看出一种流行在西方汉学界的论点,即朱子本人实际上有着一一种“两重世界”的倾

向,如徐复观的文章所给出的此一术语:“两重世界”,对我们研究朱子的“祭圣贤”与“祭如在”极为有用。另外,在陈荣捷论文中所搜罗列出的许多资料,特别是编在《朱文公文集》卷86中的许多“祈文”,可以证明朱子在“两重世界”中思想的复杂性。无论陈荣捷的论文是否有其“在西方汉学世界中”的特定言说对像之限定,他在论文标题上称之为“朱子的宗教实践”,“宗教”与“宗教实践”已经涉及到了“孔庙世界”与“祭的世界”的近代性思考,但他的研究并未能就“儒学/道学”与“宗教实践”的词汇作出其中国与西方语境比较的判断与分析。

朱子以“理气论”之论说来寻求“祭如在”的形上依据,显然并未真正达到“存在论”的层次,抑且有着“鬼神论”的“两重世界”之“信仰”之嫌^①,不仅是在其“祭神”与“祭人”之有别,而且也在祭其“死后”与祭其“生前”之有别——后者方能谓是朱子编注《四书》以求“圣贤遗训”之“道”之意义。因此,张南轩不赞成朱子之“召灵”不是没有道理的。对于朱子的“祭其死后”与“祭神”之“祭如在”意涵在“祭的世界”与“孔庙世界”中的探索,其弟子黄干继续了这个课题。

(三) 黄干对“祭如在”的思索与回应

近代学者中关注黄干之祭祀论的首推钱穆,他在《中国思想史中之鬼神观》一文中,有一小节专论黄干的祭祀论。钱穆所据以论者,主要在黄干下列的一段言说,可以看出,黄干的言说其实正源自于朱门求学时代,如《朱子语类》中所记朱门师弟对“祭祀与鬼神”之讨论。黄干在《复李贯之兵部》中申己说云:

春间过康庐,胡伯量出示诸人讲论祭祀鬼神一段,见味道兄所答词甚精甚巧,尊兄从而是之,伯量又为之敷衍其说,然愚见终不敢以为然也。此盖疑于祖考已亡,一祭祀之顷,虽是聚己之精神,如何便得祖考来格?虽是祖考之气已散,而天地之间公共之气尚在,亦如何便凑合得其为为之祖考而祭之也?故味道兄为说,以为只是祭己之精神。如此,则三日斋、七日戒、自坐而享之,以为祖考来格,可乎?果尔,则鬼神之义亦甚粗浅,而圣人常谨言之,何耶?古人奉先追远之谊至重,生而尽孝,则此身此心无一念不在其亲,及亲之歿也,升屋而号,设重以祭,则祖宗之精神魂魄亦不至于遽散,朝夕之奠,悲慕之情,自有相为感通而不离者;及其岁月既远,若

未易格,则祖考之气虽散,而所以为祖考之气,未尝不流行于天地之间;祖考之精神虽亡,而吾所受之精神,即祖考之精神,以吾受祖考之精神,而交于所以为祖考之气,神气交感,则洋洋然在其上、在其左右者,盖有必然而不能无者矣^[10]!

自黄干的《复李贯之兵部》书信中,我们可以看到朱门高弟间对于此一问题的讨论及其分歧,黄干所针对的讨论参与者,包括了他的同门李道传、叶味道与胡伯量等人,而黄干在此书中的连续两个提问,都非常根本而扼要。第一个问题是只有“聚己之精神”,如何可能“祖考来格”?可见黄干完全不认为“祭如在”仅是一种相对主义式的“祭者”之“模仿”义活动;他还认为如果“果尔如此”,则“鬼神之义亦甚粗浅”,古昔圣人与经典又何必常谨言之,故其问曰“何耶”?黄干从至亲之生、歿的孝慕与交感来言说“祭如在”,应当是子孙与父祖先人间的“神气交感”,是“祭者/生者”与“被祭者/死者”的“共在”世界之实有。第二个问题则是已死者“气”已散,虽曰其“气”仍为“公共之气”而尚存天地之间,但如何可能在“祭”时能使其已散之“气”复“凑合得其为为之祖考”?黄干认为关键在于“生者之精神”与“祖考之气”之间的“神气交感”,若能,则“祭如在”之“如”便是“洋洋然在其左右”矣!对于第二个问题,黄干的论说显然是存在论式的,他以“琴、声、指”为喻,其云:

学者但知世间可言可见之理,而稍幽冥难晓,则一切以为不可信,是以其说率不能合于圣贤之意也。盖尝以琴观之,南风之奏,今不复见矣,而丝桐则世常有也。抚之以指,则其声锵然矣。谓声为在丝桐耶?置丝桐而不抚之以指,则寂然而无声,谓声为在指耶?然非丝桐,则指虽屡动而不能以自鸣也。指自指也,丝桐自丝

① 这一点特别可以指出朱子与伊川间对于“鬼神”的差异,《二程粹言》中记有一条伊川对于“鬼神有无”的谈话:“或问鬼神之有无?子曰:‘吾为尔言无,则圣人是有言矣!为尔言有,尔得不予吾言求之乎!’”(见杨时订定、张栻编次,《二程粹言》《天地篇》《二程全书》(四部备要本,台北:台湾中华书局),册3,粹言二。)伊川的答复真是好极了。现在我们能够了解伊川如此回答的真正主因在于源自孔子的先秦典籍中,圣人“如是言”之故,是因为弟子已经不是站在先秦人伦立场的“宗庙世界”发言,而是想站在程门教学中的当代儒学之立场发言询问,非血缘的“师弟”之间所传承出的“道”与宇宙天地间“人”所面对的“世界”之“理”,是否仍然还有“信仰”与“鬼神设教”存在的间隙,一如后来朱子所为的那样。伊川师弟间的问答中最大的忽略,便是忽略了孔门问答的时代语境仍然是“宗庙世界”的,而伊川师弟间的问答则已然越出了此一范围,更重要的反而是“不具血缘性”的世界,其对“性即理”的思索与探求反而更具普遍与教化的意义。

桐也,一搏拊而其声自应。向使此心和平仁厚,真与天地同意,则南风之奏,亦何异于舜之乐哉!今乃以为但聚己之精神而祭之,便是祖考来格,则是舍丝桐而求声于指也,可乎?此等事直须大着心胸,平看圣贤议论,庶乎其可通矣^[10]!

黄干“琴声一丝桐一琴指”的“南风之奏”比喻,其所欲传达者,正是面对其师朱子“祭如在”诸言说中的困境,而以此“琴声之喻论”来继承与发挥“古”与“今”、“死”与“生”所以能够“感格之理”。“古圣”并非“不在”、“死者”也非“不在”,通过“生者”、“后学”的“琴指”,与“今人/生者”的“丝桐”之相会,则“琴声”自然“奏”于天地之间。“古人/往者”便是“祖考来格”,岂有单凭“但聚己之精神而祭之”,便可以使“南风之奏”再现其“琴声”者?“琴曲”之音声能缭绕于世界之中,乃是因为缘于“丝桐”与“琴指”的“相会而抚”,而“祭如在”所以是一个“共在世界”,也是因为根基于“无所受于祖考之精神”与“祖考存于天地之气”能够“神气交感”,是生者与死者、“祭者”与“受祭者”、“子孙”与“祖先”、“学者”与“圣贤”的“交感”而使“祭”的世界在当下成为一个“共在”的世界。黄干的“琴声喻论”显然不只是针对“祖先”与“子孙”,在“血缘性”之外,对“非血缘性”的“先贤往圣”与“弟子后学”显然也能适用。因此,当“道”便是古人的“丝桐”时,后学者以慕道与向“道”之心来“以指拨弦”,不仅是“圣贤文本”,即便是“孔庙世界”中对于“圣像”、“木主”的“面对”,也能产生“琴声”的“共鸣”。由是,“前人”与“后人”的关系便可以称之为“统”,“统”便是“琴声”。“血统”是“子孙之祭”与“祖考来格”的“神气交感”,“道统”则是“后学慕道”与“圣贤先师”的“神气交感”;“交感”而“共在”,“指抚丝桐”而“共鸣”。至于是否为“南风之奏”或是“优入圣域”,则是境界问题。

如此,依照黄干的理论,不仅是“祭祖”时“祖先”是“在”的,于“子孙之祭”时“交感”而“共在”;同时,在“祭先圣贤”时“先圣贤”也是“在”的,在“弟子”与“后学”或“私淑”之“诚敬面对”中能“交感”而“共在”;同时,朱子所一生致力的“圣贤文本”中的“圣贤之遗训”也是“在”的,在“弟子”、“后学”之“阅读”与“理解实践”中能“交感/感通”于“圣贤之意”而“共在”;因而“学道”与“传道”便有了“师一弟”这一层具有根本性意义的关系之能成立。在黄干的论说中,“道统”之“道”因而能在存在论式

的基础与根源意义上,有效地取代“血缘”成为“古/今”、“先圣/后学”、“师/弟”在“道的世界”之中能“感格”与“感通”之基因。将“道”取代“血缘”,使“道统”取代“血统”成为历史文化传与承的根本,“圣人之道”的“传与承”,不在乎“血缘性”的“血气”与“血统”,而在乎“非血缘性”、“公共之气”的“师”与“弟”之“道统”。“孔庙世界”中“受祭”的“圣贤”与“先儒”牌位,皆非同姓,便已经说明了此点。

三、“祭如在”的两种进路及其世界

(一)“如”的模仿义

我们将从“如”字切入以致思于“祭如在”之意义。并将“如”字的本义:“模仿”及由此所构成的“祭如在”之模式称之为相对论的思考模式。在此模式下,“如”所构成的“祭如在”乃是“死与生的相对”、“往者与现在的相对”、“先圣与今学习者的相对”,由是,“如”的“模仿”义乃为了构成一个“仿佛”死者“仍在”其生前之时般,使生者可以进行其“祭祀”或“行孝”行为于此一“模仿”之对象。此即《礼记》《祭义》篇所云“文王之祭也,事死者如事生”与《礼记》《中庸》篇“宗庙之礼”,“事死如事生,事亡如事存,孝之至也”之义。“事死如事生”与“事亡如事存”,“死”与“生”的关系正是生者之对待死者为一种“如”其“生”,“亡”与“存”的关系亦是“如”的关系。这乃是一种以生者为主的对待死者的“如”之态度;“如”的意义乃是一种以“模仿”——模仿“生前”、模仿“未亡”时的“致祭”与“致孝”之行为模式的仪典与意义之建构。因此,“模仿”乃是构成两者关系的本质。在此一理解下,“如”字是一种以“模仿”来联系A与B两者之间的模式。我们称此一种“如”所构成的“祭如在”之世界,为一种相对论模式的“如在之世界”。

此处下一种“模仿”义的“如”字,便意味着“祭如在”之活动与行为意义的本质,乃在此而不在彼,谓在生而不在死,亦意味着在“在者”而不在“不在者”也;谓在“人/生者”而不在“鬼神/往逝者”也。“在此”、“在在”、“在人”,则“如”的相对论模式成矣!祖先与先人因为“在此者”的“致祭”与“致孝”而能“仿佛”是其“仍在”“宛在”,于是乎“生一死世界”乃因着“敬”“思”“孝”而构成有血缘或无血缘的“两代世界”,圣人设教之精义便系以“血亲”而

“致孝”、“致祭”来联系死生为其大事,使两代之关系成为一种绵延之建构,“血亲”是“人伦”之绵延,“非血亲”是族群中“圣贤”之绵延,两者共同构成了“文化绵延”。天地之道肇端于夫妇,有夫妇然后有父子,生命的本质在于传递与绵延,此之谓生生之道,两代之关系建构以“祭如在”作为联系两代生死、古今的意义,正是以“血缘”作为联系核心的表现。无论是相对论的“模仿”还是存在论的“共在”,其目的与意义都在于指向一种对于两代之间关系模式的必须联系与建构。由“祭如在”来建构与致思其联系方式,正是因为从血缘关系作为内在性出发的源头,形成了祖先与子孙的“宗庙”传统,因此,无血缘的孔庙之致祭的“祭如在”之思考,也必须站在这个立足基点上来致思,才能得其历史之实。

《礼记·祭统》篇中所描绘的“在”之意义:“齐之日,思其居处,思其笑语,思其志意,思其所乐,思其所嗜。齐三日,乃见其所为齐者。”正是“模仿”义下的“祭如在”之今人、活人、亲人生者所作的对于上一代——死者、往者、亲人之“孝”的表现之于“祭”时,那么,当其诚心与诚意之时,被其所“祭”的“不在者”,相对于“在者”而言,究竟“不在者”是否是“不在之在”呢?在孔庙中,当“致祭者”或“致敬者”对“不在”的“先圣”与“先贤”行其“致祭”与“致敬”时,究竟“不在者”是否“在”呢?“不在者”如何可能与可以对“在者”而言“在”呢?

“祭如在”的“如”字是“模仿”的意义建构,与相对论模式的只能有“我在此”的“生者”之单一活动与单一建构,这乃是最通常与通行的认知。无论是鬼神世界、有血缘的祖先世界,或是无血缘的圣贤世界,对“如”字的“模仿”义的解读,也就成了圣王或为君者为了治理百姓的“神道设教”,而尚不能成立为一种具有意义的实感。如同黄干的“琴声喻论”所欲传达的“交感共在”的“琴声共鸣”之世界。是一个“祖先与我共在”或是“先圣先贤与我共在”的世界,如黄干所言,并非只是因为我想我欲我思,故只是单单“聚己之精神”,来一场“模仿”之游戏,朱子自己也曾说过:“若道无物来享时,自家祭甚底?”可见朱子对整个“祭如在”中“祭”的思索与认知是倾向于一种“共在”可能之追求的;必须是真有其“神气交感”的“共在”之可能,才会激起我们现在的子孙对于先人“致祭”的真诚行动——“孝”的本质在于先人与我、我与子孙皆有可以“感通”之理与可以“感通”之气。同样,现在的后学者对于可以

尊、可以敬的先圣先贤“致祭”也必须是真有其“神气交感”的“共在”之可能,才会真能引致“致祭”与“致敬”之真诚行动——“敬”的本质在于人人皆可以向上而为圣为贤为人,以是在此点上有其可以“感通”之理与“感通”之气。于是,对于“如”字字义的探寻与解读,我们终究还是要尝试走上存在论式的思考,致思于“共在世界”的可能。

(二)“如”的共在义

另一种致思于“如”字的进路乃是探询有无以存在论来达到一种“祭如在”之“共在世界”的可能,“如”字能否传达出一种存在论的讯息:“生与死”“往与来”“先圣与后学”可能“共在”的“共在世界”之讯息及寻解其根源的致思。

《礼记·祭义》篇中载有孔子与宰我论鬼神之事:

宰我曰:“吾闻鬼神之名,不知其所谓。”子曰:“气也者,神之盛也,魄也者,鬼之盛也。合鬼与神,教之至也。众生必死,死必归土,此之谓鬼。”^①

“众生必死,死必归土”,因此,如果祭其“死后”,则是“祭鬼”。《白虎通》释“宗”曰:“宗者,尊也。为先祖主者,宗人之所尊也。”^[1]《尔雅·释名》则释“庙”曰:“庙,貌也,先祖形貌所在也。”由汉代《白虎通》与《尔雅·释名》所释,显然周人的“宗庙世界”乃是一种祖先之“生前”的“可知的”世界,而非“死后”的、“不可知”的“鬼神世界”。“先祖形貌所在”已指向《尔雅·释名》所认知的“宗庙”一词之原始性,乃是祖先之以“生前”状态为“后人”所“尊”之的“世界”,这个世界存在于活着的子孙为其所构筑出的殿堂之中,殿堂称之为“宗庙”,有其“可尊”的神圣性,有其天子、诸侯、卿大夫已迄于土的典制。

另外,我们在先秦许多文献典籍的记载中,如在《礼记》中看到的祭祀仪典中出现的“尸”的记载,多系以活人——“死者之孙”来扮演死者,目的也是为了仿佛死者之“生前”。《礼记·郊特牲》云:“尸,神像也。”《礼记·坊记》篇则云:“祭祀之有尸也,宗庙之有主也,示民有事也。”《礼记·祭统》篇云:“夫祭之道,孙为王父尸。”清人庄述祖所辑《白虎通阙文·宗庙》则有云:“祭所以有尸者何?鬼神听之无声,视之无形,升自阼阶,仰之榱桷,俯视几筵,其器存,其人亡,虚无寂寞,思慕哀伤,无所写泄,故坐尸而食之,毁损其饌,欣然若亲之饱,尸醉若神之醉矣!”^[12]唐人杜佑《通典》即以为此乃“孝子之心”,

故有以“尸”仿活人以遂其“祭”意,其云:“祭所以有尸者,鬼神无形,因尸以节醉饱,孝子之心也。……祝迎尸于庙门之外者,象神从外来也。”^[13]

故祭祀所以有“尸”者,乃是一种“如在”的意图,系在“木主”、“神像”之外,以活人仿之,在祭祖先时,则以死者之孙仿之^①;故“尸”实与“木主”、“神位”、“神像”之意义相同,都是一种自死者之“生前”来表达在孝子与后人的世界之中,死者仍然“如其在”。“尸”的作用就是“如”、就是“像”、就是“象征死者”之“仍在”、“如在”。“尸”以活人来扮演与象征,这种意义的指涉尤其明显,系指向于死者之“生前”的状态类型之孝思。这或者可以解释“孔庙世界”中先圣、先贤:孔子、四配、十哲、两庑先儒的“象征”,虽然是以“木主”为主,然而,也有画像,甚至塑像之故。故朱子亦以为当时所闻蛮夷傜族之风俗中,以“乡之魁梧姿美者为尸”,在行祭祀之时,“话语醉饱”,此“用尸之遗意”,朱子以为正是“古之遗意”^[9]。顾炎武《日知录》中则讨论了“尸”与“像”的演变,其云:

古之于丧也,有重于祔也,有主以依神于祭也。有尸,以象神而无所谓像也。《左传》言:“尝于太公之庙,麻婴为尸。”《孟子》亦曰:“弟为尸”。而春秋以后,不闻有尸之事。宋玉《招魂》始有像设君室之文。尸礼废而像事兴,盖在战国之时矣^[14]。

要之,无论麻婴为“尸”、以弟为“尸”,或是“尸礼”与“像事”,皆是一种对祖先、对先贤行其“如在”、以“尸”以“像”而“象其生前”的祭祀行为。是一种以“如”其“生前”的状态来行其“祭祀”的“祭如在”。如是,我们可以确定,这里的“祭”有两种状态:一种是以死者之“死后”的状态来行其祭祀,此即是“鬼神”之“祭”。既然人必有死,曰鬼曰神,皆是在进行对“死者”之“死亡”之后的状态之认知,此认知与“人死”有关者,即为“鬼”与“神”。对“鬼”与“神”的祭祀,便是一种属性于“死后”状态的“祭”,这乃是一种“宗教性”的信仰。另一种则是不祭其“死后”而祭其“生前”之祭。其实不论是“死后”还是“生前”的用词,皆是指向于死者之已然“死亡”之后,然用词不同,则其指向的状态与意义上的意向性也不同。在死者“死亡”之后,去祭祀其“生前”的状态,行其纪念之心、纪念之思、纪念之意,这正是《礼记》上所云的“孝之至”之意。在《礼记》中诸篇所论的“孝”与“祭”之义,大都朝向此一种“祭”其“生前”的意

义来发挥,主意在其“生前”,故此一种“祭”其“生前”状态之“祭义”,既非“祭鬼”,也非“祭神”,乃是“祭人”,相对于“宗教性”,此乃是一种“历史性”的“不朽”意义下的“祭”。

要之,“生前”与“死后”都是死者之“死亡之后”的状态,“祭”的本身,已召唤着一种对死者已死的情绪与情境世界,生者——无论是“子孙”还是“后人”——对待死者的方式,便是“面对”,“面对死者”:是“面对其生前”?还是“面对其死后”?显然地,我们在本文中所主论的“孔庙世界”,在其中的“面对”,应当是一种“生前”形态的“面对”,无论在今日东亚诸国现存的孔庙与“文庙”,庙中供奉的不论是先圣与先贤的“木主牌位”还是画像或是塑像,都可以意味出“孔庙世界”与“宗庙世界”的同构型,乃是一种“祭”、一种“面对”其人“生前”的“召唤”,无论是孝子、子弟还是后学、弟子。因此,当生者在“面对”时,一种“敬”的态度便被强调,《礼记》中言“敬”,它书文献记载亦然,《国语·楚语》中云:“以昭祀其先祖,肃肃济之,如或临之。”^②

《礼记·祭统》云:“是以君子非有大事也,非有恭敬也,则不齐。齐者,精明之至也,然后可以交于神明也。”^③

《礼记·祭统》又云:“夫祭者,非物自外至者也。自中出生于心也。心怵而奉之以礼,是故唯贤者能尽祭之义。”^④

“祭者”若不能“自中而出于心”,则何能达于是“祭”?“祭”的状态既不能成立于“敬”与“诚”,便是连“彷彿”的状态之“如在”亦谈不上,更遑论“交感”的“如在”的“祭的世界”之“在”!“宗庙世界”的“祭者”如此,用“在”以为其“敬”的“致祭”仪典程序;则更何况是以“圣贤”的“可敬性”为主的“敬”,在“敬的世界”中成立“古今世界”的历史性、文化性、绵延性。《楚语》中的“如或临之”便已然很好地传达了“面对”的本质,无论与“所面对者”之间,两者所形成的“如”,是“模仿”的“临在”,还是“共在”的“临在”;总之,“祭如在”的世界,是一个以“生前”状态为其“祭”与“面对”为主的世界之构成。

① 《礼记·曲礼》云:“君子抱孙不抱子,此言孙可以为王父尸、子不可以为父尸。”郑玄注云:“以孙与祖昭穆同。”(阮元刻本《礼记注疏》卷3《曲礼》上。)

② 《国语》四部备要本。

③ 《礼记注疏》,阮元刻本。

四、结语

当“圣贤”以“木主”或是“像”存于“孔庙世界”中时,“祭者”或“致敬者”也仍然需要的心灵、精神、态度便是“敬”。没有了“敬”,就不可能成立“如在”的世界,不论是“模仿”义的“如”还是“共在”义的“如”。孔子在“祭如在”中提出这关键的“如”字,经过周子、朱子与黄干等对圣贤典籍的注解与诠释,从根本上回答了在孔庙中祭统的根源问题。由此可知,对“孔庙世界”存在本质的追问,即是对“道统”、“非血缘祭祀”等进行形而上的思辨,也是对“祭如在”当代的回应。

参考文献:

[1] 李纪祥. 道学与儒林[M]. 台北:唐山出版社,2004.
[2] 钱穆. 灵魂与心[M]. 台北:聊经出版公司,1979.
[3] 唐君毅. 人生之体验续编[M]. 台北:台湾学生书

局,1996.
[4] 保罗·马德汉,琳达·巴德汉. 不朽还是消亡? [M]. 高师宁,林义全,译. 成都:四川人民出版社,1998.
[5] 朱熹,朱杰人,严佐之,等. 朱子全书[M]. 上海:上海古籍出版社,2002.
[6] 陈荣捷. 朱子论集[M]. 台北:台湾学生书局,1988.
[7] 朱杰人. 迈入 21 世纪的朱子学:纪念朱熹诞辰 870 周年、逝世 800 周年论文集[M]. 上海:华东师范大学出版社,2001.
[8] 徐复观. 中国思想史论集续编[M]. 台北:时报文化出版事业有限公司,1985.
[9] 黎靖德. 朱子语类[M]. 王星贤,点校. 北京:中华书局,1986.
[10] 黄干. 勉斋集[O]. 文渊阁四库全书本.
[11] 陈立. 白虎通疏证[M]. 吴则虞,点校. 北京:中华书局,1997.
[12] 班固. 白虎通[O]. 百部丛书集成本.
[13] 杜佑. 通典[M]. 北京:中华书局,1988.
[14] 顾炎武. 日知录[M]. 上海:上海古籍出版社,1984.

Essence of being of “Confucian temple world”

LI Ji-xiang

(School of Humanities, Foguang University, Yilan 27262, Taiwan, China)

Abstract: Based on the academic issue about the root of “Confucian temple world”, this paper, explained ZHOU Lian-xi, ZHU Xi, and HUANG Gan’s questions about the sacrifices to ancient sages in Confucian temples and ancestral temples from “Confucius’s own sincerity in sacrificing”. It further put forward that reading the classics written by ancient sages can make one “communicate with” them in spirit, and the sacrifices to memorial tablets, portraits, or statues of sages in Confucian temples and ancestral temples is actually to use Confucian “orthodoxy” surpassing the limit of “blood relationship sacrifice” to realize the “mutual communication” and understanding with the sages in “spirit”. “Confucius’s own sincerity in sacrificing” existing in “Confucian temple world” is to regard the ancient sages as the living ones to show one’s “respect” and “filial piety” to them, constructing the world of “co-existence” with ancient sages and later followers.

Key words: “Confucian temple world”; “Confucius’s own sincerity in sacrificing”; sages’ classics; Confucian orthodoxy; rapport; co-existence